

# EMANCIPACION: REALIDAD Y UTOPIA \*

JOSEF STALLMACH

“Emancipación”, que originalmente sólo designaba en el derecho romano el proceso jurídico de la liberación del *mancipium*, ha evolucionado desde la ilustración europea hasta convertirse en un concepto humanístico de primer orden. Se ha transformado en la consigna de todos los movimientos “progresistas” de nuestra época humanista. Al postulado de la “emancipación universal” van hoy vinculadas grandes esperanzas y profundos temores: esperanzas sobre todo por parte de los perjudicados, los dominados, los oprimidos o los insatisfechos de un modo u otro con las circunstancias presentes; temores por parte de las autoridades, de las instituciones que ejercen cualquier tipo de coacción, de los privilegiados por las presentes circunstancias e interesados en que no se altere su situación; en una palabra, como se dice en la jerga de la emancipación, de los poderes *repressivos*.

Pues bien, si “razón” y “libertad” se presentan como las características decisivas de una filosofía del hombre, “emancipación” representa el problema *práctico* del mismo, la realización de la razón y de la libertad en las condiciones reales de la existencia humana, en las cuales, como es evidente, no surgen “espontáneamente”, sino que siempre hay que implantarlas primero, en contra de la tan discutida concepción hegeliana, según la cual sólo lo real es racional y el orden existente es ya siempre expresión de la razón y realización de la libertad posible en un orden racional. Si el hombre es el ser dotado de libertad, entonces

---

\* Traducción del original alemán.

“emancipación” significa *liberación* del hombre; originariamente, manumisión del esclavo condescendientemente otorgada por su señor, o independencia del hijo de la patria potestad al alcanzar la mayoría de edad para decidir por sí mismo. Frente a esto, un aspecto esencial del moderno concepto de emancipación es la *auto-liberación* del hombre apelando simplemente a su condición humana, incluso en contra de los poderes que restringen la voluntad de libertad e igualdad. En la antropología típicamente emancipadora del joven Karl Marx, de quien recibió su impronta decisiva (y su tremenda fuerza explosiva) el concepto moderno de emancipación, se entiende la “liberación”, ante todo, como una liberación de la opresión política y de la explotación del hombre en un trabajo “alienante”. Mas como la “autoliberación”, incluso frente a los ostentadores del poder y las instituciones prepotentes, supone previamente, si ha de tener visos de éxito, la solidaridad de los individuos impotentes, la “emancipación” no es entonces ya simplemente un acto individual de independencia o de auto-liberación de individuos, sino un movimiento de cambio *social*, la liberación de grupos sociales enteros en una lucha común por los derechos de libertad y por la igualdad política; por ejemplo, de los judíos —cuyas ideas fundamentales de emancipación las desarrolla Marx en *Sobre la cuestión judía* (1843)—, de las mujeres en torno a su igualdad social, familiar y laboral ante la ley —para August Bebel, el problema de la mujer era “sólo un aspecto de la cuestión social general”—, pero sobre todo, según una ley de la historia que Marx pensaba haber descubierto, del proletariado. La clase trabajadora, piensa Marx en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843-44), “no puede emanciparse sin hacerlo también de las restantes esferas de la sociedad y, por tanto, sin emancipar a las restantes esferas de la sociedad”. El proletariado, que para Marx se caracteriza (en la temprana sociedad capitalista) por la “pérdida completa del hombre” sólo puede, según él, “conquistarse a sí mismo por la *plena recuperación del hombre*”. Hasta este punto decisivo de la “emancipación humana” avanzó el joven Marx en su antropología emancipadora, más allá de la “emancipación política” y “social”. “*Toda emancipación es reducción del mundo humano, de las relaciones, al hombre mismo*”. O resumiéndolo en una fórmula: “Emancipación” es “emancipación *para el hombre*” o “emancipación del hombre”; y eso naturalmente —apresurémonos a indicarlo por la importancia de sus consecuencias— sin suprimir la vincula-

ción social entre "liberación" y "libertad". Es la emancipación del hombre, no como persona individual, sino del hombre como ser social; no del individuo, sino del hombre como especie.

La distinción entre emancipación político-burguesa, que, aunque en forma insuficiente, vio realizarse ya en su tiempo, y la "emancipación humana" propiamente tal, constituye en el joven Marx el punto de arranque de sus ulteriores esfuerzos, en los cuales, salvando toda su insistencia en los aspectos político-económicos y luego social-revolucionarios, se mantiene, sin embargo, un rasgo humanista fundamental, e incluso un humanismo absolutamente utópico, tal como reaparece en particular en la reanudación de las concepciones marxistas básicas en algunos neomarxistas. También para el Marx revolucionario, "revolución" significa algo más que la mera conquista política del poder de una clase o partido determinado. Como destaca en su *Esbozo de una crítica de la economía política* de 1857, la revolución social debía llevar consigo el "pleno desarrollo del dominio humano sobre las fuerzas de la naturaleza; tanto las de la llamada naturaleza como las de su propia naturaleza". Debía "conducir, bajo el supuesto de un alto desarrollo de todas las fuerzas productivas, a la reintegración de las 'energías humanas esenciales' alienadas y atrofiadas, a una renovación universal del hombre". En el sentido de los modernos movimientos de emancipación, ésta, dicho brevemente, representa el proceso de los cambios evolutivos o revolucionarios, en el cual el hombre busca en la sociedad y a través de ella la liberación de las tinieblas espirituales, de la penuria, los perjuicios, la injusticia y el sufrimiento, y, en consecuencia, aspira a encontrar la identidad consigo mismo en la historia entendida como proceso de libertad creciente.

Que hay autoalienación en la existencia humana, que las relaciones humanas no son lo que debieran, que reina también entre los hombres una conciencia más o menos clara de ello y la esperanza de un cambio y una mejora, la esperanza de una liberación de coacciones desmedidas, de la eliminación de la injusticia, pero también de la redención de la culpa, de santificación y de salvación, es algo que está en consonancia con la experiencia de la vida del hombre, lo mismo que con la experiencia histórica de la humanidad. En consecuencia, la "libertad" en las condiciones de hecho de la existencia humana, se siente no simplemente como una característica afirmativa, sino que conserva el sentido de una negación de negación, de la supresión de la auto-

alienación, de la recuperación de la plena humanidad, del sentido de la "liberación" del hombre (de todos los hombres, de la humanidad) de un estado de humanidad incompleta, oprimida, encogida o abandonada por culpa propia. De esta forma, la emancipación es ciertamente una aspiración legítima, profundamente humana, y, opino yo, también cristiana. Pero en cuanto que como "emancipación" representa un programa esclarecido de humanidad autónoma, de supresión de la autoalienación exclusivamente a través del hombre, debería convertirse absolutamente "en el concepto opuesto de la redención cristiana". No es casualidad que los modernos movimientos de emancipación hayan estado vinculados desde el principio a tendencias de crítica no sólo social, sino también religiosa. No se puede olvidar que la consigna de la emancipación, en particular de la "nueva izquierda", la afirmación tantas veces citada de los primeros escritos de Marx, del "*imperativo categórico de subvertir todas las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, desvalido y despreciado*", es resultado de su crítica religiosa y de su "ateísmo por amor al hombre", y hasta podría decirse, por el dinamismo y el impulso de la liberación del hombre. (La crítica religiosa termina con la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre; por tanto, con el *imperativo categórico*, etc.). Pero esta problemática teológica no constituye nuestro tema, como tampoco polemizar con las tendencias de la crítica religiosa de los modernos intentos de emancipación. En lo que sigue se mostrará sólo filosófica y antropológicamente la justificación y los límites de esa exigencia de liberación del hombre para sí mismo, a través de un desarrollo de la condición humana del hombre con todas sus referencias sociales y, por tanto, de un humanismo emancipador.

Por ser la historia historia del hombre, de la humanidad, es historia de la *emancipación*, y ésta es siempre realidad histórica, tan real como la misma existencia histórica. En efecto, el hombre es un ser que se desarrolla en la historia, que se despliega en su condición humana como ser de razón y de libertad. El despertar de la conciencia y el destino propios, todo esfuerzo por lograr el desarrollo de la libertad moral (la percepción de la independencia de la "coacción de la naturaleza", de la coacción de los impulsos y del interés personal egoísta) y de la capacidad de decidir siempre cada vez más por coincidencia propia, por la conciencia de la propia responsabilidad y de la visión personal de los

valores, todo este proceso de personalización desde su "constitución primera" a su "constitución total" ("personalidad") convierte la historia de cada individuo en historia de emancipación. Pero también la historia de la humanidad presenta en todo caso por lo menos huellas de emancipación. En el enfrentamiento con la naturaleza, en su superación por medio del "trabajo", el hombre en cuanto racional se abre a sí mismo, progresivamente, espacios de libertad y nuevas posibilidades de configurar su vida. Trasciende los estrechos límites del mero "entorno" con sus rígidas adaptaciones, pero también sus limitaciones y coacciones y abre para sí el "mundo" como horizonte inmenso, más libre, pero también lleno de riesgos, de su existencia. La necesaria superación de la naturaleza por medio de la división del trabajo lleva también por fuerza a transformaciones y estructuras sociales con los propósitos, que enseguida despuntan y arraigan, de una distribución lo más justa posible de la renta conseguida en común y de un orden general que mantenga debidamente la dignidad de todos los interesados, es decir, que no la aliene en su condición humana, cuyos supuestos y condiciones cambian naturalmente también al cambiar las relaciones de producción en el curso del tiempo. Como es sabido, Marx fue consciente de esta historicidad del ser que debía superar a la naturaleza, de esta progresiva humanización del hombre por la emancipación de la mera naturaleza mediante el trabajo social. "La grandeza de la fenomenología de Hegel" reside, según sus *Manuscritos de 1844*, en que "entiende al hombre como resultado de su propio trabajo". Esto resulta también decisivo para su propia concepción del hombre y de la historia: "Para los socialistas, *toda la llamada historia universal* no es otra cosa que la procreación del hombre por medio del trabajo humano". Gustavo Gutiérrez, en su *Theologie der Befreiung* (Munich 1973), encuadra esta concepción emancipadora del trabajo en el aspecto histórico-salvífico de la creación y la redención: "Por tanto, cuando establecemos que el hombre se realiza al continuar el acto de la creación mediante el trabajo, afirmamos al mismo tiempo que se encuentra en un proceso salvífico general. El que trabaja y transforma este mundo se hace más hombre, contribuye a la configuración de una sociedad humana y hace obra de redención". (Apresurémonos, sin embargo, a señalar que el hombre no hubiera podido desarrollarse en su condición humana si ya desde el principio no hubiera sido "hombre", es decir, no mero "ser natural"; o, dicho en otras

palabras, el hombre no comienza a ser al aplicarse al trabajo, sino que el trabajo, con todas las posibilidades de emancipación que entraña, únicamente existe cuando existe el "ser racional" que es el hombre).

Pues bien, la razón humana no es sólo una razón que realiza fines pragmáticos y prácticos mediante la correspondiente selección de los medios, sino que es también esencialmente reflexiva e "inquisitiva de las causas", crítica, valoradora y negadora, "ilustradora" en un sentido legítimo e inevitable y, por lo mismo, también *emancipadora*. No sólo comprende lo que existe, sino que puede tener acceso a lo posible. Puede criticar la realidad tomando como pauta las posibilidades percibidas, y entender también como tal la imperfección de cada estado alcanzado por el hombre y la sociedad. Por eso surgen de ella constantemente nuevos impulsos para el perfeccionamiento del hombre y la mejora de la sociedad humana. El hombre, sobre todo cuando se ve afectado por ello, tropieza irremisiblemente con lo "inhumano" inadmisibles, o al menos con situaciones injustas, encontrándose entonces en la alternativa de resignarse a tales situaciones y seguir la senda de la paciencia y del sufrimiento, o de empeñarse en cambiar esas situaciones, es decir, de conducirse emancipadoramente. Aquí se plantea la pregunta: ¿Es esto una alternativa? ¿Debe o puede el cristiano tolerar semejante situación de opresión e injusticia, por ejemplo después de haber intentado cambiarla en el marco del orden establecido? ¿O le es lícito y debe en determinadas circunstancias proseguir el camino de la "liberación" más allá incluso de ese marco y solidarizarse con quienes intentan conseguir un orden nuevo, más justo y más humano? ¿En qué supuestos y condiciones, y con qué métodos? Tal es la problemática con que luchan, particularmente en América Latina, los teólogos de la "liberación".

Para Marx, la "emancipación humana" está generalmente ligada de manera indisoluble al desarrollo de las contradicciones sociales, es decir, al desarrollo de las fuerzas productivas y a los cambios correspondientes de las relaciones de producción. Eso es consecuencia de afirmar que el acto creador fundamental de la existencia humana, en el cual el hombre desarrolla su condición humana, e incluso la consigue por primera vez, es la relación práctico-productiva con la naturaleza, el trabajo social que se objetiva. La "moral" se presenta ahí únicamente como una de las formas de conciencia en las que encuentra expresión la eta-

pa correspondiente de desarrollo de las contradicciones sociales. Frente a esto hay que afirmar que, si bien el hombre se eleva con ello por encima del mero ser natural y alcanza la "historicidad", el ser del hombre no se identifica por ello con la realidad del mismo que se exterioriza en la producción y en los productos. El acto fundamental que distingue al hombre en su condición humana, que penetra todas las esferas de la vida, incluida la del mundo del trabajo, y el único que las humaniza, el *actus humanus* propiamente dicho, es el *acto moral*, en el cual la razón por libre decisión y por la visión de los valores se vuelve práctica, independientemente de su objetivación manifiesta en un producto, de suerte que si su meta ha de ser el pleno desarrollo de su humanidad, a la emancipación por el *dominio de la naturaleza* y abarcando ésta hay que añadir la "emancipación por la moral". En cuanto ser moral, el hombre es el ser "emancipado" (de las coacciones de la naturaleza); está confiado a su propia visión, a su propia responsabilidad, dotado de derechos y deberes propios fundidos en su personalidad, y con su percepción, desarrollo y extensión (a todos los hombres) es el ser que se emancipa progresivamente hacia su personalidad moral. Pues bien, esta emancipación, la única "emancipación humana" en sentido propio, no se realiza tampoco exclusivamente en la sociedad y a través de la sociedad, sino en la existencia personal del individuo, por más que éste se encuentre integrado en relaciones sociales y en ellas haya de acreditar su carácter moral. Más aún: incluso puede significar en cierto sentido una emancipación *de la sociedad*, a saber, cuando ésta impide la libertad moral, la libertad de seguir la propia conciencia y de vivir de acuerdo con las propias convicciones religiosas, mediante normas coactivas o el terror de la opinión pública. (Así pues, precisamente la libertad de religión forma parte esencial de la "emancipación humana", y no la libertad frente a la religión, como lo declara Marx en *Sobre la cuestión judía*).

Luego el acto fundamental de las manifestaciones de la vida humana no es la relación con el objeto perceptible por los sentidos, con los productos de su trabajo. La objetivación externa de la "propiedad privada" no determina última ni exclusivamente la totalidad de la existencia humana. Por eso, la "alienación" que se manifiesta en estas relaciones de "tener" no puede ser total ni penetrar hasta el fondo más recóndito del "ser" humano (recurriendo aquí a la distinción de Gabriel Marcel entre ser/

tener). El obrar verdaderamente humano, la realización de valores morales, es fundamentalmente posible también en una sociedad caracterizada, por lo que a su ordenación exterior atañe, por la institución de la propiedad privada (incluidos los medios de producción). Más aún, incluso en la necesidad y la humillación puede conservar el hombre su condición humana. Naturalmente, no es lícito emplear esto como disculpa para justificar estados en los que los hombres padecen necesidad y humillación; únicamente pretende infundirnos la conciencia de que el valor moral es una cualidad que no está ligada de suyo a la objetividad exterior, sino una cualidad personal que afecta al ser del hombre, cualesquiera que sean las condiciones de "tener" en que se desarrolla.

Como las condiciones económico-sociales —que Marx tuvo en cuenta de una manera enteramente unilateral— no son realmente las únicas raíces, ni siquiera las más profundas, de la "alienación", no es posible tampoco eliminar ésta, alterando las condiciones económico-sociales de todos. Por eso no es extraño que de la supresión y socialización de la propiedad privada de los medios de producción —en lo cual se fijó Marx cada vez más en sus visiones del futuro—, a pesar de todas las expectativas marxistas de las sociedades que hasta hoy se han realizado en sentido comunista, está lejos de haberse llegado también a la supresión de toda enajenación, ni siquiera la económica, en lo cual, sin embargo, veía Marx la plenitud de la emancipación del hombre. Más aún: en semejantes sociedades, si bien se han eliminado las fuentes normales de toda alienación, han aparecido incluso otras formas nuevas de la misma que Marx ni podía sospechar, como lo comprueban hoy también los neomarxistas con sorpresa y hasta con terror; por ejemplo, para citar a Adam Schaff, "que el individuo se convierte en víctima de una burocracia sin alma y en aumento constante, con la tendencia a pasar del empleo de las cosas siempre necesario al 'dominio de los hombres'"; o, como lo ha admitido, por ejemplo, hace poco expresamente el fiscal general de la República Democrática Alemana, que hasta ahora no ha sido posible impedir el aumento de los delitos por más que se haya "eliminado el orden de explotación como causa principal de la delincuencia". Esto demuestra que la emancipación verdadera del hombre, en cuanto recuperación de la humanidad y de la solidaridad humana, no es un programa de reforma o de revolución social, sino ante todo un co-



metido moral del hombre, en el cual, naturalmente, no se puede negar, sino que ha de incluirse también la formación de un espacio vital sensible y material, incluidas las relaciones de producción y de propiedad. Entre los cometidos morales propios del ser humano se cuenta también la disposición a humanizar progresivamente tanto la propia conducta como las relaciones humanas existentes, a contrarrestar el peligro de la alienación que constituye una clara amenaza y a mejorarlas continuamente por medio de cambios. Pero incluso donde no se pueden cambiar estas condiciones por estar ligada su insuficiencia a deficiencias insuprimibles de la existencia humana, o donde sólo podrían alterarse por la fuerza y a costa de mayores males, no impiden necesariamente la "emancipación humana" y la actividad emancipadora en el sentido de una solidaridad humana comprometida.

En la medida en que el hombre es un ser que históricamente deviene, relacionado de manera especial con el futuro, abierto al mundo y portador de valores, puede decirse que es un ser emancipador en virtud de este ser suyo, y por tanto cabe contemplar la historia del hombre en cuanto ser emancipador (Hegel) como "progreso en la conciencia de la libertad" (en todo caso, por lo menos, en la *conciencia* de la libertad). La humanidad se mueve en un horizonte abierto de posibilidades de una extensión imprevisible; pero en esta tierra y en esta vida seguramente no absolutamente ilimitado, por más que no logramos saber dónde están situados esos límites, ni si realmente son tantas las posibilidades que se extienden ante el hombre y si tienen posibilidad de realizarse las grandes concepciones futuras de los movimientos de emancipación: del "hombre total" (Marx), de la "existencia pacificada en todas partes" (Marcuse), de una entera humanización del mundo después de suprimir toda alienación, en fin, de un espacio ilimitado de libertad en un *regnum humanum* acabado (Ernst Bloch). En efecto, los esfuerzos de emancipación del hombre en cuanto ser dotado de razón y de libertad que se realiza social e históricamente, pero en particular aquellos cuya meta se encuentra sólo en un lejano futuro de la humanidad, se encuentran manifiestamente contrariados por una *finitud* igualmente innegable: la finitud de su *razón*, muy especialmente en lo que se refiere a la previsión del futuro, y la finitud de su *libertad*, la cual, por la situación humana fundamental, choca con barreras exteriores manifiestamente insuperables en el mundo espacial y temporal, y para cuyo uso recto, racional y en referen-

cia a los valores desde la interioridad humana no existen garantías de ninguna clase, como lo enseña la vida de cada uno y la historia de la humanidad. Como "finita", la historia no es simplemente historia de "proyectos" y actividades humanas, sino de "caídas" y sufrimientos humanos manifestamente inevitables, que se fundan en deficiencias insuprimibles de la existencia humana. Pero, en particular, el destino de la muerte, al que está sometido el hombre y todo lo humano, desde la cual el sentido y el valor de todo programa de emancipación queda notablemente relativizado para el hombre. Pues la colaboración en la creación de aquel estado ideal de la sociedad humana que, de alcanzarse alguna vez, sólo lo será más allá de la propia vida, si bien puede ofrecer una cierta satisfacción en su actividad al que sueña con tal ideal, no representa en modo alguno el sentido último de la propia vida, ni siquiera para los que, excluidos del propio trabajo, no son capaces de una colaboración activa o han dejado de serlo.

Mas si la existencia humana concreta es finita y está caracterizada por condiciones inmutables, por deficiencias insuprimibles, por el destino de la muerte y la opresión de la culpa, entonces el "hombre total" no puede ser otra cosa que una simple idea, el mero futuro humano no puede ser más que relativo, y el "futuro absoluto", al que van dirigidas las intenciones de la emancipación humana con toda la limitación del ser humano, no puede ser en todo caso puramente humano. En consecuencia, su concepción sólo puede ser una *utopía*. En contra dice Roger Garaudy: "Este ser lejano en el horizonte de todos nuestros proyectos es, para decirlo con el padre Rahner, futuro absoluto. Sólo para nosotros es futuro humano"; y considera este "proyecto revolucionario" como "lo contrario de la utopía". "En efecto, la mutación de la tierra es para nosotros no sólo su reorganización social y técnica, la creación de nuevas relaciones económicas y políticas entre los hombres, sino también una profunda transformación espiritual del hombre: liberarle de todas las enajenaciones materiales y morales significa dar un nuevo paso en la continua creación del hombre por el hombre en dirección hacia la creciente humanización". Si los movimientos de emancipación radicalmente humanistas, por así llamarlos, han presentado siempre rasgos utópicos, incluso mesiánico-inmanentistas —lo cual se hace cada vez más patente en determinados neomarxistas, particularmente en Ernst Bloch, en tanto que en Marx, en relación

con la descripción más detallada de las relaciones de la sociedad futura, permanece, en el fondo, más reservado—, es únicamente porque no reflexionan o no quieren reconocer la finitud del hombre patentizada en la muerte de todo individuo, pero que caracteriza también profundamente a la historia de la emancipación de la humanidad que trasciende a los individuos. Frente a la crítica marxista de la religión hay que subrayar que la esperanza en un verdadero “futuro absoluto” no está en contradicción con el precepto de emancipación que se desprende del hombre, con la necesidad de participar activamente en la edificación de un mundo mejor, de contribuir a transformar el “futuro relativo” de la sociedad humana en la que se vive y de la humanidad en esta tierra, donde siempre es necesario cambiar para mejor.

Todos los intentos de emancipación empeñados en cambiar el presente y en transformar el futuro tienen su condición de posibilidad en una disposición fundamental profundamente arraigada en la existencia humana: la esperanza. Incluso en lo que Ernst Bloch llama la “utopía concreta”, que transforma la conciencia y abre nuevas perspectivas a la praxis emancipatoria, ve él en acción el “principio de esperanza”. Lo que quiere decir con esto (y aquí coincide con la “filosofía de la esperanza” de Gabriel Marcel) es lo que sigue: la “esperanza” no es simplemente un sentimiento positivo iluso o una espera impaciente de mejora, sino relación comprometida con el futuro y, por lo mismo, fuerza creativa y real en la existencia humana. El que realmente espera no permanece en un horizonte positivo de expectativa, sino que hará cuanto esté en su mano para hacer realidad lo que espera. En cuanto a la apertura de nuestro mundo de experiencia y su franquea a un futuro imprevisible e incalculable últimamente, al ámbito concedido a la existencia humana para introducir cambios creadores, el que espera, y sólo él, intentará dominar también *las* circunstancias que como un destino inevitable amenazan la existencia del hombre o de determinados grupos humanos, no se dejará amedrentar de antemano por ellas ni se desanimará. Para este “sueño hacia adelante”, con sus repercusiones absolutamente reales en el cambio de la conciencia y de una praxis orientada en consonancia, para este “optimismo militante”, apela Bloch a Marx, quien había escrito en una carta de 1843 a Ruge: “Se pondrá de manifiesto..., que hace tiempo que el mundo posee el *sueño* de una cosa, de la cual basta que tenga *conciencia* para poseerla *realmente*”.

Tanto para Gabriel Marcel como para Ernst Bloch, la “esperanza” es expectativa creadora-activa y compromiso para la realización de lo esperado. Pero mientras que para Marcel ésta se funda en el carácter evolutivo y en las posibilidades de despliegue de la creación, esto es, en una confianza en los recursos de la misma creación y en sus energías creadoras confiadas al hombre en cuanto imagen del Creador, para Bloch es la realidad dialéctica de la materia misma, en la cual tiene su raíz última el hombre y todas sus situaciones. Esta realidad fundamental única, que con su ingente tesoro de energías, con sus posibilidades de evolución prácticamente ilimitadas, tal como han aflorado ya en una medida asombrosa en el curso de la evolución y tal como permite esperarlo el pasado, ha de seguir avanzando hacia metas todavía insospechadas, es lo que hace posible y justifica ese “optimismo militante del futuro”. Bloch se niega sencillamente a reconocer las condiciones actuales de la realidad como límites absolutos, y ve en su supresión exterminadora, positivamente transformadora y preservadora la posibilidad de realizar todos los contenidos de la esperanza. En cuanto antecede no ve más que la “prehistoria” del hombre y de la sociedad humana: el mismo comunismo ya realizado no es más que el final de esta “preshistoria”. Está poseído de la certeza de que en la verdadera historia surgirá un hombre nuevo en un mundo nuevo, en un mundo creado por el hombre, que precisamente en esta creación se transforma él mismo: aquel “reino” que se ha esperado siempre, incluso bajo el nombre de “reino de Dios”, pero que, según el mismo Bloch, sólo ahora, en la esperanza utópico-emancipadora, aparece como el *regnum humanum en esta tierra*, surgido de la plenitud de energías de la materia y de la fuerza creadora de la esperanza humana. La mirada de la humanidad dirigida “hacia arriba” se ha vuelto ahora “hacia adelante”, y toda esperanza en el Dios del futuro se orienta ahora al futuro como Dios. Pero toda esta esperanza del hombre no es ahora otra cosa que justamente este mismo hombre, el hombre futuro; una fe futura en lo humano, que no puede menos de asombrar a la vista de lo que el pasado ha revelado del hombre en su historia anterior y de lo que el presente nos muestra por todas partes. En lugar de la escatología ha aparecido la utopía; en lugar del más allá del tiempo y de toda historia, el nunca histórico. Tal es la metafísica de Bloch del no-ser-aún, cuyo principio básico es esa “materia” misteriosa que lo puede manifestamente todo,

con su fuerza dialéctica no menos misteriosa que lo engendra todo y cuya perspectiva en este mundo carece de compromisos. Es el *pathos* "antropoteísta" de Feuerbach, que reaparece en Bloch y que puede también rastrearse en Garaudy con toda su fuerza seductora: "Este futuro abierto a lo infinito es la única trascendencia que conocemos los ateos... una exigencia nunca satisfecha de totalidad y de absoluto, de omnipotencia frente a la naturaleza y de entera reciprocidad amorosa de los espíritus... El nombre más bello y más alto que se puede dar a esta exigencia es el de hombre".

Si los ideales utópicos de la praxis emancipadora sólo tuvieran como función indicar la dirección en una amplia perspectiva, acelerar un mayor compromiso para llegar a lo que se puede alcanzar, si sólo tuviera la osadía y el optimismo de concebirlo, podríamos desentendernos de todo el utopismo. Mas, de hecho, presenta un lado sumamente peligroso para la "emancipación humana", y hasta francamente inhumano. En todo caso, hasta ahora los más entusiastas del progreso hacia un estado definitivo del reino de la libertad —para la cual incluso han prometido la "extinción del Estado"— han corrido siempre, por lo general, el peligro de violar radicalmente la libertad, los derechos y la felicidad del individuo concreto, del hombre que vive aquí y ahora, para crear con ayuda de las posibilidades colectivas de poder, así liberadas, la libertad, el derecho y la felicidad de una sociedad por ahora sólo futura. Incluso los neomarxistas de orientación humanista que reflexionan sobre el sentido del hombre presente y sobre la exigencia de felicidad del individuo estiman que únicamente encontrará entera satisfacción y el sentido pleno de su existencia si colabora en la edificación de una sociedad del futuro, en esta "condición de pionero" que conduce al hombre a la primera línea del frente del proceso del mundo y de la totalidad de la historia; tanto más cuanto que, como pretende saber el marxismo, considera haber resuelto el enigma de la historia; de todas formas, no le queda otra elección que ser ejecutor o víctima de este curso de la historia. Los intentos de emancipación irreales, referidos exclusivamente a la sociedad y, por tanto, colectivistas, utópico-mesiánicos, no pueden evitar en la práctica el peligro de sobrecargar al hombre actual, en atención a la sociedad futura, con un trabajo altruista y con un compromiso desinteresado, e incluso de sacrificarle a lejanas metas que sólo sus dirigentes conocen a fondo. Así establecen fácilmente nuevos sistemas de represión.

Cuando se concibe al individuo como un simple elemento que suprimir en el autodespliegue de lo universal (Hegel), cuando se entiende al hombre esencialmente como especie, entonces la destrucción del individuo no tiene gran importancia; en tal caso, lo "alienante" sería justamente afirmar lo particular frente a lo universal. Esto sería, en efecto, lo que le impide precisamente al hombre ser enteramente un ser genérico, entregarse total y plenamente a la sociedad, a la autorrealización de la humanidad, que comprende la futura y por eso no puede encontrar su perfección en el respectivo presente. Sólo por la "negación" de todo lo propiamente individual en lo común, sólo por la entera desprivatización de la vida o, como lo formuló el joven Marx, "sólo cuando el hombre individual real... se haya convertido en *ser genérico* ... sólo entonces se habrá consumado la emancipación humana". Mas si el hombre es *persona*, si el individuo, por más que se relacione con la sociedad, sigue siendo un ser de derecho propio, al que, por tanto, no es lícito nunca usar como medio para un fin (Kant), entonces cuantos pretenden cambiar el mundo para emanciparlo deben preguntarse en cada sacrificio de libertad individual, del margen de disposición (incluso de la propiedad), de la felicidad personal exigido al hombre concreto actual, si de hecho se justifica eso, y hasta qué punto, con su referencia a la sociedad y la obligación respecto a ella, que ciertamente entraña también una cierta responsabilidad ante la sociedad futura, y si es conciliable con su dignidad de persona y con los derechos inalienables inherentes a la misma.

Así como la "emancipación humana" supone en general la respuesta a la cuestión de lo que es el hombre propiamente y en su esencia, así la emancipación social-colectiva supone la respuesta a un conjunto de preguntas referentes a la organización humana del trabajo y a las óptimas condiciones políticas, económicas y sociales. Con la simple negación de lo existente no se arregla nada; incluso puede presentar rasgos típicamente inhumanos, en cuanto que en determinadas circunstancias se pone en peligro lo que se ha conseguido ya en la emancipación del hombre. Sólo cuando la fe en el progreso y el optimismo respecto al futuro va unido a un juicio realista sobre el ser del hombre y no se hace ilusiones respecto a las posibilidades de liberación del hombre puesto enteramente en sus manos y dejado del todo a sí mismo, no se convertirá en terror para el presente en sus realizaciones políticas. (A este aspecto dudoso, incluso peligroso, del

utopismo emancipador hace referencia Karl Rahner en el *Diálogo* con Garaudy: "El cristianismo protege al hombre, con su esperanza absoluta de futuro, de la tentación de perseguir las justificadas aspiraciones de futuro en este mundo con tal violencia que haya de sacrificarse brutalmente a cada generación en atención a la siguiente, con lo cual el futuro se convierte en el *Moloch* al que se sacrifica el hombre real por el nunca real y siempre pendiente").

Con cuanto antecede queda probado que la "emancipación" es una idea básicamente humanista. En efecto, no significa otra cosa que la *liberación del hombre para sí mismo*. Mas como el hombre, tal como se presenta de hecho en la evolución histórica, aparece como *alienado de sí mismo*, la emancipación es primeramente negativa y crítica. Su meta es la plena realización del hombre mediante la *supresión de todas estas alienaciones*. Mas se queda en una fórmula vacía mientras no se sabe de qué tiene que liberarse el hombre y para qué; mientras no se sabe si las normas tienen siempre todas ellas sólo un carácter "represivo", si todas las situaciones de dominio y todas las instituciones no significan más que "opresión" o si hay algunas que sirven para el desarrollo del hombre e incluso que son necesarias para su supervivencia; si todas las sociedades que no se fundan meramente en la propiedad común sólo pueden ser sociedades "explotadoras", que "alienan" necesariamente al hombre de sí mismo y de sus semejantes. El poder hablar en general de "autoalienación" y de en qué consiste depende en definitiva de cómo se entienda justamente ese "auto". La crítica del hombre *real* de hecho y de las condiciones existentes depende por completo de la imagen que tenemos como base del *verdadero* hombre. Las formas que ha de adoptar la sociedad humana, las normas para su más justa transformación, no pueden tener más fundamento que lo que *es* el hombre. Así se pone de manifiesto en las consecuencias que tiene la reducción del hombre a un mero ser genérico y la reducción de las razones de la "alienación" y, en consecuencia, de las condiciones de su supresión, a lo económico-social. Cabe establecer como meta de la emancipación —como se ha evidenciado en la actualidad— la total socialización del hombre; pero también cabe establecer como meta suya la libertad ilimitada del individuo, la existencia "existencialista" sin esencia y sin normas: en el fondo, ambos son proyectos de emancipación utópicos, provenientes de concepciones simplificadas del hombre, que

eliminan la unidad de tensión que manifestamente presenta el hombre.

Así pues, si la "emancipación", en sí y abstractamente, es sin duda una gran idea humanista y absolutamente legítima, en concreto, sin embargo, su rango y valor, y en ciertas circunstancias la peligrosidad y la positiva inhumanidad de las tendencias de emancipación, sólo se pueden estimar y valorar justamente de acuerdo con la antropología implícita y con la concepción del hombre subyacente. Así como Kant veía el fundamento de la última de las tres grandes preguntas sobre la condición humana: qué podemos saber, qué debemos hacer, qué nos es permitido esperar, en la pregunta por ese ser que permite hacernos tales preguntas, lo mismo la cuestión: *qué es la emancipación* supone básica y decisivamente la pregunta: *qué es el hombre*.